

---

## Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales

Xavier Ricard Lanata

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/7963>

DOI: 10.4000/jsa.7963

ISSN: 1957-7842

### Editor

Société des américanistes

### Edición impresa

Fecha de publicación: 2 diciembre 2007

Paginación: 87-119

ISSN: 0037-9174

### Referencia electrónica

Xavier Ricard Lanata, « Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales », *Journal de la société des américanistes* [En línea], 93-2 | 2007, Publicado el 10 diciembre 2012, consultado el 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/7963> ; DOI : 10.4000/jsa.7963

---

# ADAPTACIÓN AL CONFLICTO ENTRE PARADIGMAS INTERPRETATIVOS EN EL CONTEXTO DEL CAMBIO CULTURAL : NEGACIÓN, DISFRAZ Y DISCURSOS TRANSICIONALES

Xavier RICARD LANATA \*

El análisis de las creencias, en contextos de transformación cultural y de conflicto entre discursos y prácticas religiosas incompatibles, exige nuevas herramientas conceptuales y metodológicas, que permitan tomar en consideración la gran complejidad y labilidad del fenómeno religioso. A partir de discursos y prácticas religiosas registrados en la cordillera del Ausangate (Andes sur-peruanos), distinguiremos tres tipos clasificatorios de adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos mutuamente incompatibles. La noción de « discurso transicional » permite dar cuenta, en particular, de cierto tipo de combinatoria paradigmática que responde a determinados contextos de presión social. A partir de este análisis, buscaremos establecer un primer marco de aproximación al problema general del conflicto entre prácticas y representaciones religiosas (ritos y sistemas interpretativos) y a una « antropología del sujeto » que preste atención a los procesos subjetivos de adhesión a determinados paradigmas interpretativos. [Palabras claves: Andes, Perú, religión, conflicto cultural, racionalidad, rito.]

*Adaptation au conflit entre paradigmes interprétatifs dans des contextes de changement culturel: négation, travestissement et discours transitionnels.* L'analyse des croyances, dans des contextes de transformation culturelle et de conflit entre discours et pratiques religieuses incompatibles, exige de nouveaux outils conceptuels et méthodologiques, capables de rendre raison de la grande complexité et labilité du phénomène religieux. À partir de l'analyse du discours et de pratiques religieuses recueillis et observées dans la cordillère de l'Ausangate (Andes sud-péruviennes), nous distinguerons trois formes d'adaptation au conflit entre paradigmes interprétatifs mutuellement incompatibles. La notion de « discours transitionnel », en particulier, rend compte d'un certain type de combinatoire paradigmaticque, répondant à des contextes de pression sociale. Nous chercherons ensuite à dresser un cadre d'analyse du problème général du conflit entre pratiques et discours religieux, et d'une « anthropologie

\* Centro Bartolomé de Las Casas, pasaje Pampa de la Alianza, 164, Cuzco-Pérou [xavierricard@hotmail.com].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2007, 93-2, pp. 87-119. © Société des Américanistes.

du sujet » attentive aux processus subjectifs d'adhésion à tel ou tel paradigme interprétatif. [Mots-clés: Andes, Pérou, religion, conflit culturel, rationalité, rite.]

*Adaptation to conflict among interpretative paradigms in contexts of cultural change: denial, disguise and transitional discourses.* The analysis of belief systems, within contexts of cultural transformation and conflict among religious discourses and practices mutually incompatible, requires new conceptual and methodological tools, that could provide us with an account of the complexity and instability of religious phenomena. Drawing from a study of religious discourses and practices existing among contemporary shepherds of the Ausangate cordillera (Southern Peruvian Andes), we will distinguish three strategies allowing an adaptation to religious conflict. The notion of « transitional discourse » in particular helps to understand a mode of combining paradigms in contexts of social pressure. This will lead us to establish a preliminary frame for religious conflict analysis, and for an « anthropology of the subject » sensitive to subjective processes of appraisal and legitimation of interpretative paradigms. [Key words: Andes, Peru, religion, cultural conflict, rationality, rite.]

Dedicado a la memoria de Nazario Turpo,  
fallecido trágicamente el 9 de julio del 2007

La mayoría de los trabajos, publicados en los últimos treinta años, que versan sobre el estudio de la religiosidad popular de las poblaciones campesino-indígenas de los Andes del sur, enfocan generalmente el problema de las creencias desde la descripción de los contenidos de creencias, es decir desde una etnografía de las representaciones y, diríamos, de los dispositivos culturales en general, que brindan a la sociedad un material sobre el cual los individuos pueden ejercer su fe. En muchos casos, este material es presentado como el resultado de un proceso histórico de hibridación cultural – se habla por ejemplo de « catolicismo andino » –, que hubiese alcanzado una relativa estabilidad. Sin embargo, estas aproximaciones tradicionales al problema de la creencia parecen perder hoy en día su capacidad de interpretación del fenómeno religioso frente a la multiplicación de discursos religiosos y actitudes proposicionales, es decir de modalidades de relación con discursos y contenidos de creencia. La disolución de los « grandes relatos unificadores » (Lyotard 1979) parece afectar a las sociedades tradicionales, como lo hiciera con las sociedades post-modernas. Por otra parte, cualquier etnografía religiosa no deja de ser, precisamente, una etnografía: es decir una descripción y una interpretación de representaciones y ritos que no logra penetrar el complejo recorrido cognitivo mediante el cual cada miembro del grupo social establece, subjetivamente, un vínculo con determinado(s) paradigma(s) interpretativo(s), y adhiere, por ende, a un(os) orden(es) del mundo.

El presente artículo pretende analizar el problema de la creencia desde una perspectiva diferente. A partir de un trabajo de campo realizado en la meseta central de la cordillera del Ausangate, con poblaciones de pastores de alpacas,

buscaremos en primer lugar reconocer, en medio de la variedad de discursos religiosos que hemos podido registrar, tres tipos clasificatorios, que responden a tres estrategias cognitivas diferentes. Denominamos estos tipos negación, disfraz y discursos transicionales.

Este último tipo merecerá un análisis detallado, no sólo porque es muy frecuente, sino también porque produce cierto tipo de hibridación que podríamos equivocadamente asimilar a un « sincretismo ». Realizaremos este análisis a partir de un ejemplo de discurso transicional, registrado en julio del 2002. Nuestro interlocutor es un *pampamisayua* de Paqchanta (provincia de Quispicanchi, Cuzco), Nazario Turpo <sup>1</sup>.

Los discursos transicionales son elaboraciones discursivas que buscan establecer una « transición », una articulación cognitiva, entre dos paradigmas interpretativos contrapuestos e incompatibles. Esta articulación pretende por lo general subsumir un paradigma bajo los términos del paradigma contrapuesto, y viceversa. Por otra parte, el discurso transicional es producto de determinados contextos de presión social, en los que la coexistencia de paradigmas incompatibles es intolerable. Por razones tanto lógicas como sociales, por tanto, los discursos transicionales se encuentran condenados a la precariedad y la fragmentación. Son cognitivamente precarios, pues nunca logran producir una síntesis dialéctica que se substituyera a los dos paradigmas anteriormente en conflicto <sup>2</sup>. Son socialmente precarios, porque no se convierten en un nuevo sistema de significado que estructure el universo social. En otros términos, no se estabilizan dentro de este universo <sup>3</sup>.

Como veremos sin embargo, los discursos transicionales responden a complejas estrategias de supervivencia cultural y social en contextos de cambio y de dominación cultural. Por ello, exigen de nosotros, quizás con mayor fuerza que nunca, nuevas herramientas de análisis: yendo más allá de la antropología religiosa clásica, intentaremos, en unas reflexiones finales, esbozar los lineamientos de una nueva antropología del sujeto, capaz de abordar el estudio de los mecanismos de adhesión a las creencias.

Antes de emprender el análisis de las estrategias de adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos, en contextos de transformación y de dominación cultural, empezaremos haciendo un breve recuento del sistema tradicional de representaciones religiosas que prevalece en el Ausangate <sup>4</sup>.

## UN UNIVERSO DE REPRESENTACIONES TRADICIONALES

Los pastores de altura en general, y los del Ausangate en particular, ubican en la cúspide de su sistema de representaciones al *apu*, la montaña divinizada. Por ello no debemos entender que el *apu* es una divinidad que mora en las entrañas de la montaña, sino que la montaña es un principio divinizado, en cuanto de ella



proceden todas las determinaciones que configuran el mundo del pastor <sup>5</sup>. La montaña establece, en los Andes, una ruptura en la continuidad espacial. Segmenta el espacio, e introduce en él una ruptura. De la montaña, de sus determinaciones naturales más concretas (altura, orientación, composición del suelo en las laderas, morfología de cuenca, etc.) dependen la repartición de las especies silvestres de plantas y de animales, las posibilidades de domesticación de estas especies y, por ende, el asentamiento de sociedades humanas. Es así como la montaña, de ser un principio superior de explicación de causalidad física (debido a su posición privilegiada en el origen de muchas cadenas de causalidad), se convierte en un principio metafísico de ordenamiento del mundo. La montaña es un ordenador ontológico, un *kama-chi-q* (« el que ordena » <sup>6</sup>). La etnografía nos indica que tenemos que entender esta palabra no en su sentido más trivial (como « dador de órdenes »), sino en su sentido metafísico, en cuanto « impulsor de un orden ». La montaña, pues, ordena el mundo de los fenómenos físicos, dejando en todo aspecto del mundo natural la seña de su voluntad. Por lo tanto, la montaña es una hipóstasis, en el sentido de que, partiendo de la observación de un elemento de la naturaleza (la montaña, en quechua: *urqu*), y atribuyendo a este elemento una relación de anterioridad lógica con relación a los demás elementos y fenómenos físicos, se deduce de ello su *substancialidad*, es decir su naturaleza ontológicamente distinta.

Cabe aquí señalar que es preciso entender « montaña » en un sentido muy amplio, pues el término *apu* (o *tira* – <esp. tierra –, o lugar, paraje) se aplica a una gran cantidad de accidentes geográficos: montículos, promontorios, desniveles, peñas, y hasta también curiosidades naturales como lagos o fuentes: cualquier fenómeno que establece una discontinuidad espacial es en ese sentido *apu*. Como lo observa Catherine Allen (2002, p. 41), autora de un acucioso trabajo sobre el consumo de coca en las inmediaciones del Ausangate: « Runakuna have an intimate knowledge of their landscape; every wrinkle in the Earth's physiognomy – every hill, knoll, plain, ridge, rock outcrop, or lake, possesses a name and personality. [...] Every aspect of the topography distinctive enough to be called a landmark in our terms has a specific and individual name and selfhood for the Runakuna » <sup>7</sup>.

La autoridad de la montaña, su carácter ordenador, se ejerce a través del *ánimu*. La palabra *ánimu*, a pesar de su origen colonial (proviene de *ánima*, o *ánimo*) remite sin lugar a dudas al antiguo « *kamaq* » de los léxicos coloniales, que designa el « doble que anima », es decir una fuerza, que cada ser posee, y que lo impulsa a realizarse plenamente de acuerdo a sus determinaciones internas <sup>8</sup>. En otros términos, el *kamaq* es a la vez una imagen del ser, que contiene sus determinaciones potenciales – su esencia, diríamos hoy – y una fuerza que exige la completa efectivización de esta esencia. El *kamaq* – y el *ánimu* de los pastores contemporáneos – es una « esencia-en-vía-de-actualización ». La impulsión que el *ánimu* transmite a su doble es a veces descrita como un « empujar » – *tanqay*.

Este carácter impulsor es absolutamente definitorio del *animu*. Los muertos, tras un proceso de disolución ritualmente delimitado, y que dura tres años, pierden la mayor parte de su *animu*, de su capacidad de ser animados y de animar su entorno físico y espiritual. Los muertos dejan de ser *animu*, y se convierten en *almakuna* (las *almas*), término genérico que designa a los difuntos en general. El *animu* es a menudo identificado con la sombra de su doble. A veces, se trata más bien de una suerte de halo que se percibe en el contorno de las figuras<sup>9</sup>. En otros casos, como en el vestuario de los bailarines *ukuku* de la fiesta de Quyllurit'i – que evocaremos más adelante –, es representado por un muñeco que cuelga de la cintura: un *uña ukuku*, un bailarín miniaturizado. En todo caso, el *animu* retiene en él las características de su doble. Es la forma de este doble, su substancia.

Los *animu* son los verdaderos sujetos de la percepción y de la acción. El *animu* « tiene ojos, tiene boca », como muchas veces me dijeron mis interlocutores pastores. Por lo tanto, la percepción es el producto de las alteraciones en las determinaciones de los *animu*. Cuando nuestra forma mística – es decir nuestro *animu* – padece alguna transformación, percibimos un cambio en la realidad. De la misma manera, nuestros actos resultan de aquellas alteraciones del *animu* que pueden ser transcritas, en el plano de los fenómenos naturales, mediante un movimiento corporal.

La noción de *animu*, en apariencia sumamente abstracta, cobra una realidad muy concreta en determinados momentos de la vida ritual, en particular en el contexto de las fiestas de reproducción del ganado. En aquellas circunstancias, los pastores realizan ofrendas dirigidas a los *apu* y a los *inca* o *inqaychu* (también llamados *illa* o *khuya* en ciertas zonas), pequeñas piedras mágicas halladas en las faldas de los cerros, regalo de los *apu*, que contienen el *animu* de los animales del rebaño (Flores Ochoa 1977). El pastor solicita al *apu* y a su *inca* que transmitan a los animales aún por nacer las características genotípicas que desea: color, forma (de las orejas y de la cola, en particular), porte, etc. El *inca* se encargará de « insuflar » – « *samay* » – el *animu* a los animales. Idénticos a los *inca* en cuanto a su procedencia y a su significado simbólico, pero distintos en cuanto a su función, son las *misa* de los sacerdotes andinos (*paqu*), que se dividen en dos categorías: *pampamisayuy* o *altumisayuy*. Estas *misa*, amuletos mágicos que también afloran a la superficie de los cerros en el mes de agosto, o que aparecen a proximidad del punto de impacto del rayo, cuando éste cae sobre el futuro *paqu*, contienen el nuevo *animu* del elegido. Son de tres tipos: campanas (con las que el futuro *paqu* podrá invocar a su *apu* de tutela), balas (el rayo se encuentra asociado, desde tiempos coloniales, con Santiago arcabucero), y sobre todo piedras *khuya*, que contienen el *animu* del futuro oficiante ritual. Son signos tangibles de la elección sobrenatural, cuando son exhibidos frente al paciente incrédulo. Pero su verdadera razón de ser es que contienen las nuevas determinaciones del *paqu*, que la *misa* deberá impulsar. La *misa* contiene una fuerza animadora que es actualizada constantemente. El sacerdote es el instrumento de

la voluntad de los *apu*, que se manifiestan a través de él y de los rituales que realiza (Ricard Lanata 2007).

Como podemos apreciar, el sistema de representaciones de los pastores del alpaca del Ausangate es admirablemente coherente, y presenta el aspecto de una urdidumbre de significados entrettejidos con la experiencia cotidiana de los pastores. Los ciclos rituales, pero también las tareas rutinarias del cuidado de los animales y del intercambio de productos (que exigen de los pastores recorrer las planicies y las faldas de los cerros, y reconocer en cada parcela de tierra las características peculiares del *apu* cuyo suelo pisan) llaman poderosamente la atención sobre la pertinencia, y por tanto la vigencia, de las representaciones religiosas. Por ende, estas representaciones devienen en una evidencia, que conforma un zócalo ontológico sobre el cual se elaboran todas las demás representaciones y se erige el edificio social.

Sin embargo, los pastores, que hoy en día enfrentan el auge y la difusión masiva de sistemas de representaciones (diremos de ahora en adelante « paradigmas interpretativos » o « esquemas conceptuales » <sup>10</sup>) que contradicen el sistema que acabamos de describir a grandes rasgos, y se encuentran presionados por grupos que buscan imponer su propio paradigma sobre los demás, parecen a menudo vacilar y estar dispuestos a abandonar sus antiguas creencias.

## DE LA NEGACIÓN AL DISFRAZ

En efecto, a medida que progresa la urbanización, y que las familias rurales se ven diezmadas por la migración de los más jóvenes hacia las ciudades, a medida también que las regiones antaño marginales son integradas a la red de caminos que acortan las distancias con los centros urbanos, se expanden con un nuevo vigor paradigmas, antiguos o nuevos, que contradicen el paradigma tradicional. Uno de ellos es el viejo paradigma cientista, que en el Perú – así como en otros países de la región – se ha asentado con inusitada tenacidad en el Estado. El cientismo – la versión periférica y bastarda del positivismo – no es sino una fe ciega en las virtudes del progreso, que debe ser impulsado por la ciencia experimental. Los migrantes se encuentran expuestos al cientismo imperante en las escuelas, y en aquellos espacios donde establecen contacto con las élites urbanas <sup>11</sup>. Cuando vuelven a sus comunidades de origen, critican a los ancianos con sarcasmo. Un pastor, Andrés Merma, me dijo algún día:

Así eran antaño, así eran [...] nuestros ancestros: creían en los cerros – *urqu*. Creían, recordaban a las montañas, a los *paraje*, a los nevados, a las lagunas, a los ríos: los recordaban a todos. En cambio hoy, ya no es así, ya no creen en las montañas, ni en las lagunas: no creen. « Es por gusto, no son sino cerros, ahí asentados, no tienen nada, sus espíritus no existen ». Así es: como si fueran cosas naturales, como piedras. Así piensan, hoy en día.

En apariencia por tanto, estamos frente a un caso de negación del paradigma tradicional, por aquellos migrantes convertidos al cientismo: las montañas « no son sino cerros, ahí asentados, no tienen nada, sus espíritus no existen ». Sin embargo, es notable el hecho de que en muchos casos, los escépticos no desprestigian del todo a sus antepasados, y les conceden cierta razón, al afirmar que, tal vez, en épocas remotas los *apu* sí existían, pero que hoy han muerto, o en todo caso han dejado de comunicarse con los hombres. En principio, pues, los *apu* existen. En los hechos, sin embargo, ya no existen, y los cerros son amontonamientos inertes de piedras. Esta distinción entre verdades *de facto* y verdades *de jure*<sup>12</sup> es muy frecuente y permite explicar muchos mecanismos cognitivos de adhesión a las creencias, en particular a las creencias mágicas<sup>13</sup>. Los testimonios que remiten a este tipo de razonamientos contribuyen a matizar la imagen de migrantes aparentemente conquistados por el radicalismo cientista. En muchos casos, la negación del sí, producida por la modernidad periférica<sup>14</sup>, produce una re-elaboración de las actitudes proposicionales (de la relación con los contenidos de creencia) en términos más permeables al discurso descalificador de la modernidad, pero que autorizan una reproducción de la creencia. Encontramos entonces argumentaciones como ésta:

Hoy en día, ya [los hombres no realizan ofrendas a los *apu*], además se han vuelto medio salvajes, más rebeldes: matan a los animales, en silencio, sin hacer ruido, ya no realizan ofrendas a las montañas como antaño, entonces los cerros ya no agradecen a los hombres, y, de igual manera, los hombres no agradecen a las montañas. Matan a los animales, y, por esto, las montañas se vuelven más bravas, y los hombres, más rebeldes. Ya no existe el contacto entre ambos. (Andrés Merma)

La negación inicial produce en retorno una segunda negación, que neutraliza los aspectos más radicales del discurso cientista, en particular su pretensión a la universalidad, y lo convierte en una posición relativista que no agrede el corazón mismo de la creencia: la legitimidad *de jure* de las representaciones religiosas. Uno puede seguir creyendo en los *apu de jure*, y sin embargo ser escéptico respecto a su existencia *de facto*, para luego comportarse de acuerdo al modelo impuesto por la modernidad periférica dominante.

Este tipo de actitudes proposicionales son muy frecuentes, en aquellos individuos que, a pesar de haber estado en contacto con la modernidad periférica, conservan lazos suficientemente estrechos con la sociedad pastoril como para seguir compartiendo ciertas representaciones, y ciertas creencias esenciales a la reproducción social, y se encuentran por tanto subjetivamente implicados en relación con esa sociedad. Se trata pues de personas que han migrado pero que aún pertenecen – al menos en parte – socialmente y subjetivamente al mundo de los pastores. Como recuerda Jürgen Golte (2004), en el sur andino peruano, este mundo ha sido muy poco afectado, hasta una época muy reciente, por los sistemas productivos y simbólicos de la sociedad criolla, puesto que las caracte-

rísticas geomorfológicas de los Andes sureños impedían la importación de tecnologías y sistemas de organización social inspirados en los modelos europeos. El espacio surandino mantuvo características precoloniales debido a las exigencias que imponían el clima, la calidad de los suelos, las pendientes de las faldas de los cerros..., factores todos que exigían un determinado tipo de sistema de producción, sustentado en determinados padrones simbólicos y normativos. Aún hoy, es preciso compartir la vida de los pastores para entender que las representaciones se asientan en una relación personal y cotidiana con el espacio, con los sistemas de producción, con los ritos domésticos y colectivos que establecen una estrecha correspondencia entre el entorno natural, la organización social basada en unidades domésticas y las representaciones religiosas. Cuando el pastor recorre las superficies de sus *apu*, de marcadas irregularidades, observa cómo las especies de fauna y flora se distribuyen, en función de determinadas configuraciones del terreno, y reconoce en todo ello la seña divina de la montaña-ordenadora. Es difícil por tanto substraerse a este sistema de representaciones, cuando uno está inserto en el sistema productivo y social del mundo pastoril. Recurrir a la distinción entre verdades *de facto* y *de jure* permite resolver en parte, para uno mismo y para los demás, el conflicto cognitivo introducido por el paradigma reductor de la modernidad periférica. Esta resolución responde en parte a una estrategia consciente, pero también es producto de las posibilidades de combinación que contienen de por sí los paradigmas interpretativos. Los contenidos y los fundamentos epistemológicos de cada paradigma ofrecen un número reducido de posibilidades de combinación con los de otro paradigma. Los discursos y las actitudes proposicionales sacan provecho de estas posibilidades para resolver los conflictos cognitivos y sociales que se desprenden del enfrentamiento entre paradigmas y entre grupos sociales.

Tomaremos otro ejemplo, que conduce esta vez al disfraz. En las tierras altas de la cordillera del Ausangate se han difundido con mucho vigor, en años recientes, las prédicas de los misioneros protestantes pertenecientes a la corriente evangelista (en particular adventistas). Estos misioneros recorren las altiplanicies y quebradas, solicitando alojamiento en casa de los pastores, y repartiendo folletos que arremeten contra las viejas creencias inspiradas por el demonio. Estas viejas creencias son tildadas de supersticiones diabólicas, y deben ser abandonadas todas. Este discurso intolerante cala en muchas conciencias, porque incrimina determinadas conductas (el alcoholismo, en particular) y pretende ofrecer remedios contra la pobreza y la exclusión social. De hecho, en muchos casos, las iglesias evangélicas organizan poderosas redes de ayuda mutua, que responden eficazmente a las necesidades de pobladores marginados y cada vez más desamparados – como consecuencia de la desestructuración social del mundo rural – frente a los infortunios.

Se trata pues de otra modalidad de negación de la alteridad cultural – en este caso, de las creencias mágicas de los pastores –, que sin embargo procede de otros



supuestos, y que descansa por tanto en otros fundamentos epistemológicos. El discurso y la práctica evangelista pretenden substituir las creencias en los *apu* por otro tipo de creencias, que no fueran aquellas asociadas con el cientismo, sino todas aquellas contenidas en el *credo* evangelista: el maniqueísmo de fácil uso, que opera una distinción entre el diablo (satanás) y Jesús Cristo, el manual de salvación que recomienda la lectura del evangelio y la práctica de la oración individual, la moral de superación mediante la dedicación al trabajo y al ahorro, el abandono de los mesianismos colectivos, etc. Esta prédica supone por tanto una destrucción del orden social y simbólico heredado del mundo pastoril tradicional.

Sin embargo, esta negación tampoco logra del todo su cometido. Mediante una « astucia de la razón », el discurso evangelista termina adoptando todos los rasgos del discurso tradicional, al que pretendía substituirse. Veamos este testimonio:

/25/ [...] Yo no creo en los *apu*. ¿Porqué? Porque el diablo habría sido el que habla en nombre de los *apu*. No habrían sido los propios *apu* los que hablan, ¿no es cierto? Claro, no son los *apu* quienes realmente hablan hoy en día, sino que debe de ser el diablo el que habría hablado, el diablo no es cierto, en nombre de los *apu*; en nombre de tal montaña, de tal montaña, del Ausangate, del Yana Urqu, de todos, del Hururu, en nombre de ellos, ¿no es cierto? Sí, el diablo, pues, el que habría hablado, esto es lo que yo creo, pero no habrían sido las propias montañas. Así me parece. [...]

/27/ Seguramente fingiría la voz [del *apu*]. O sino, con ellos, con los curanderos, con los *altumisayuq*, existiría más o menos un contacto. Diríamos, [...] hacen como una suerte de pacto, [...] fácilmente, en cualquier momento... Claro, en realidad, [...] no son las mismas montañas las que vienen [a participar en la ceremonia del *altumisayuq*], sino que es el diablo no más, viene en nombre de ellas, es contactado. Entonces [el diablo y el *altumisayuq*] tienen un pacto. [...]

/30/ Seguramente, los malos *ispiritu* viven en las montañas. Entonces en cada montaña hay [un mal *ispiritu*]. Entonces claro, tiene un contacto con este *altumisayuq*, es fácil pues. /31/ Claro, en cambio aquellos que creen [en los *apu*] son aquellos que van donde el curandero. Pero en cambio, el *altumisayuq* en realidad no llama a las montañas, ¿no es cierto? Son los *ispiritu* no más aquellos que hablan en nombre de la montaña. El *ispiritu* de la montaña viene, esto diríamos. Es decir ¿no es cierto? (Andrés Merma)

Como podemos apreciar, el diablo substituye a los *apu*. Pero lo hace revisitando todos los atributos de estos últimos: mora en las montañas (« los malos *ispiritu* viven en las montañas. Entonces en cada montaña hay [un mal *ispiritu*] » /30/), habla en nombre de las montañas, con su voz (« fingiría la voz [del *apu*] » /27/); se comunica con los *altumisayuq*, e incluso les obedece, puesto que « hacen como una suerte de pacto » (/27/). Por otra parte « aquellos que creen [en los *apu*] son aquellos que van donde el curandero » (/30/), es decir, « aquellos que van a hacerse curar » (*hampichikuq*), lo cual deja suponer que las curaciones del *altumisayuq* son, al menos a veces, exitosas. Por lo tanto, la representación

evangelista del diablo se superpone exactamente a la representación del *apu*. Es más: determina las mismas prácticas religiosas (los cabildos mágicos del *altumisayuq*). Parece que el diablo se disfrazara de *apu*, hasta identificarse totalmente con su disfraz, a tal extremo que los hombres ya no fueran capaces de distinguir el uno del otro, y reprodujeran, frente al primero, las actitudes y discursos que prevalecían frente al segundo. De tal modo que el discurso evangelista, con tanto ir a la busca de las representaciones tradicionales para substituirles la imagen equívoca de un diablo andino y terrícola, termina re-legitimando la creencia en el *apu* y la práctica religiosa tradicional. Cuando uno conversa con pastores conversos, se queda aturrido frente a la facilidad con que la prédica evangelista termina diluyéndose en el recuento de los mitos y relatos tradicionales que describen los atributos y poderes de los seres sobrenaturales que se esconden en las entrañas de las montañas, en las cuevas, en los lagos, etc. Parece que, luego de un primer momento en que se asevera el « credo » evangelista, los conversos se encauzan en el lecho de las representaciones tradicionales, que forman parte de la experiencia colectiva e individual, y que son capaces de evocar con minuciosidad y hasta cariño.

Hemos podido registrar numerosos ejemplos de estas superposiciones cognitivas, que convierten el diablo evangélico en el equivalente homeomórfico de las representaciones religiosas pastoriles (por ejemplo, el diablo se disfraza de *suq'a machu*, o de *suq'a paya*, o de sirena, y así seguido). Estos homeomorfismos pueden ser aprovechados por las iglesias evangélicas, para lograr un mayor número de conversiones. Incluso el mismo relato de la conversión religiosa contiene a menudo muchos préstamos de la tradición altoandina de la « elección sobrenatural » del *altumisayuq* por el *apu*. Pero también puede ocurrir al revés: las ceremonias de « renacimiento místico » evangelistas terminan también, mediante un curioso mecanismo de inversión, inspirando relatos de iniciación chamánica.

Igual que en el ejemplo anterior, la homología estructural entre representaciones religiosas determina posibilidades de combinación cognitiva de las mismas (en este caso, una superposición), que pueden ser aprovechadas o no. Parece incluso que a veces estas superposiciones se produjeran sin que mediara la voluntad de los sujetos. Los disfraces múltiples del diablo dan la sensación de una combinatoria que se despliega al infinito, aprovechando siempre los elementos tradicionales, para nutrirse de ellos y producir formas nuevas (la representación cristiana del infierno coincide por ejemplo con las moradas infraterrestres de los diablos-*apu*, que contienen tesoros y arden en el mes de agosto). El diablo burla a los hombres, revistiendo nuevos ropajes que lo disimulan y le dan nuevo aspecto. En este caso, la vacuidad de la figura del diablo (una abstracción que requiere de contenidos para encarnarse en la experiencia religiosa de los sujetos) facilita la contaminación de las representaciones tradicionales por el sistema teológico cristiano. La noción abstracta del « mal » absoluto se combina estruc-

turalmente con significantes y significados diversos<sup>15</sup>. Podríamos generalizar estas observaciones a todos aquellos fenómenos de superposición estructural entre signos, donde un signo, extraído de su contexto semiótico original, es resignificado en otro contexto. El disfraz – diríamos: las homologías formales – es por tanto una propiedad de las representaciones, cuyos contornos se vuelven borrosos a medida que se entremezclan en la consciencia de los individuos. En otros términos: no son los individuos quienes se disfrazan, revistiendo nuevas identidades de acuerdo al contexto – como si se tratara de meros atuendos que uno puede adoptar o quitar cuantas veces sea necesario –, sino las propias representaciones y sistemas de representaciones que parecen atraerse en virtud de similitudes formales y estructurales. En medio de esta suerte de kaleidoscopio, los individuos se reapropian periódicamente sus representaciones y restablecen su coherencia paradigmática.

Mas no salen incólumes de este peligroso fenómeno de atracciones semióticas, porque en él está en juego su identidad y estatus social. Al adoptar un nuevo paradigma de interpretación del mundo, los individuos buscan a menudo insertarse en una nueva estructura social. Ocurre así, por supuesto, con el paradigma cientista, requisito indispensable para integrar la administración pública y poder así ascender en la escala social. Pero ocurre lo mismo con el paradigma evangelista, que autoriza una liberación de relaciones sociales apremiantes, en la medida en que alienta los feligreses a que se ciñan a una moral individualista que los exime de las viejas obligaciones sociales. Por lo tanto, las máscaras y disfraces que revisten ciertas representaciones (el diablo, los *apu*) pueden a veces ser oportunamente aprovechadas para beneficiarse de las ventajas que procura la inserción en una multiplicidad de redes sociales. Es notorio que los evangelistas más radicales no renuncian a participar en las ceremonias tradicionales de propiciación de la fertilidad del rebaño (con sus respectivos pagos y oraciones a los *apu*), pues en estas ceremonias se sopesan las fidelidades al grupo de parentesco y se reproduce la estructura social. Pero este polimorfismo y hasta labilidad de las representaciones religiosas puede llevar los individuos a un sentimiento agudo y acaso doloroso de sus propias contradicciones. Raras veces lo confiesan, pero estas contradicciones son percibidas y comentadas por los demás miembros del grupo social.

Cuando éstas se vuelven demasiado agudas, los individuos pueden recurrir a un tercer tipo de estrategias cognitivas de combinación de paradigmas interpretativos, que no descansan en el tipo de fundamento epistemológico, ni en las homologías formales, sino más bien en compatibilidades formales entre fragmentos de paradigmas que pueden combinarse entre sí. Llamaremos este último tipo de estrategias « discursos transicionales ».



## LOS DISCURSOS TRANSICIONALES

Como punto de partida de nuestro análisis, presentaremos el testimonio de un *pampamisayuy* (curandero de segundo grado) de Paqchanta (provincia de Quispicanchi, departamento del Cuzco), Nazario Turpo (NT) <sup>16</sup>.

NT: /1/ Hermano querido, yo soy un *pampamisa*, no soy un *altumisa*. /2/ Los *altumisa*, son personajes que hablan con todos los *apu*. En los tiempos antiguos había existido el Padre Eterno <sup>17</sup>. En la época del Dios Eterno dice que habían existido los *altumisa*. Los *altumisa* eran personajes que hablaban con todos los *apu*, las *tierra*: hablaban con todas las cuevas, ellos hablaban con todos estos elementos de la naturaleza en la época del Padre Eterno. Yo no sé si más tarde habrá la época del Espíritu Santo: hay habladurías sobre este asunto. Ahora estamos en la época del Dios Hijo.

/4/ Ahora todos los *altumisa* han desaparecido hermano mío. Antiguamente todos aquellos cerros, cuevas, *tierra*, lagunas, solían hablar. Ahora han dejado de hablar. Antiguamente, en nuestro Padre Eterno no habían creído. Dicen que los Inkas únicamente habían creído en los *apu*. Ahora todos creemos en el Padre Eterno. Dicen que por estas razones los *altumisa* han desaparecido, y dicen que por eso, con el poder del Dios Eterno, las cuevas, los *apu*, las *tierra*, las lagunas..., ya no hablan. /5/ Nuestro Padre Eterno los ha castigado. Dicen que el Padre Eterno había dicho: « a mí que soy vuestro creador, ustedes no me recuerdan, ustedes creen en todos estos *apu* y a mí me han olvidado, a mí ustedes ya no me recuerdan ». Y dicen que por eso el Padre Eterno a todos estos *apu* les ha tapado los oídos, para que dejen de escuchar; les ha mutilado la lengua, para que ya no puedan hablar. Por estas razones, ahora ya no hay *altumisa*. Únicamente estamos existiendo los *pampamisa*. Esta noticia no es sólo mía: todos lo sabemos.

/6/ Yo tengo 64 años de edad. A mí ¿quien me avisó? Mi padre era la persona que me contó todo. Mi padre hacía *despacho* para todos los *apu*, todas las *tierra*. Cuando las personas se enfermaban mi padre las hacía sanar. Igualmente hacía sanar a los animales, a los productos del campo : igualmente con sus ceremonias los hacía producir muy bien. /7/ Mi Padre no era un *altumisa*, era una *pampamisa*. Mediante la coca, mediante los orines, captaba, sabía todo, observaba todo. Igualmente sabía ver en las manos, en las venas. Entonces conforme a los males, a las necesidades, ofrecía los *despacho*. Algunas veces curaba con sebo de animales. /8/ El padre de mi padre, o sea mi abuelo había sido un *altumisa*. Él hablaba con los *apu*: en esa forma había aprendido todo. Seguidamente todas estas sabidurías había enseñado a su hijo, o sea a mi padre don Mariano Turpo. Y luego fue mi padre, don Mariano, quien me enseñó todo: por esto es que yo sé todo. A la ciudad de Lima he llegado por estas sabidurías, pero yo no sé mucho como mi padre, sólo sé un poco, no más.

/9/ ¿Para qué voy a mentir diciendo: « yo sé muy bien »? ¿Para qué voy a decir que soy un *altumisa*? Queridos hermanos, hermanas, hoy en día en ningún lugar ya existe un *altumisa*. Seguramente en la época del Padre Eterno, habrán existido los *altumisa*. Dicen que por esos años todos los cerros hablaban. Ahora en vano nuestros prójimos están caminando afirmando: « Yo soy un *altumisa* ». /10/ En el cielo nuestro Padre

Eterno se ha enojado. Algunos de mis prójimos de la nada están ganando dinero. Por esas razones yo tengo miedo. Por eso yo hablo la verdad, aviso la realidad. Yo tengo miedo, respeto a los *apu*.

/11/ Los *runa pampamisa*, sabemos todo. Yo también sé todo. Nosotros sabemos cómo se debe poner, ofrecer los *despacho* para la gente, para los animales, para los productos. A todos ellos, o sea a las personas, a los animales, a los productos tales como la papa, maíz, habas, lisas, *añu*, se les debe curar. Y yo sé curar. Sé poner *despacho* para que todo crezca muy bien. /12/ Mi padre Mariano Turpo me avisó, me hizo conocer a todos los *apu*. Él me dijo: « aquellos *apu* tienen dinero, aquellos otros *apu* tienen animales, los otros tienen productos y aquellos otros *apu* son los que nos defienden, los que hablan por nosotros, la gente ».

/13/ Yo también estoy haciendo todo lo que mi padre me informó, yo estoy conociendo las formas de curación de los animales, de las personas, de los productos. Yo entiendo todos los problemas, las quejas ; conozco las diferentes formas de curar, arreglar, sé si los arreglos deben ser, caminando, hablando, o si se debe curar con vela, o si debe ser con un *despacho*. Entiendo, sé todo. /14/ Algunos problemas tienen solución; otros ya no tienen solución. /15/ Nosotros los *pampamisa*, tenemos *misa* de aquellos cerros, de aquellos *apu*. El día primero de agosto preparamos el *despacho* para que todos los *apu* se puedan servir. Este *despacho* se prepara con: buen trago, buena comida, buen vino; con unas buenas bebidas. El primero de agosto ofrezco un buen *despacho*. Seguidamente el primero de agosto iniciamos una caminata hacia aquellos cerros, buscando una *misa*. De por sí, cuando hay suerte, se nos presenta una *misa*. Teniendo estas *misa* podemos curar a la gente, a los animales, a los productos. En caso de no tener una *misa* no será posible realizar estas curaciones.

/16/ Hermanos, hermanas, estos trabajos no son para todos, o sea no toda persona puede realizar estos trabajos. Son únicamente para los que tenemos suerte. Los que no tienen suerte hacen trabajos en vano. Nuestros *apu*, nuestra madre tierra, también saben enojarse cuando alguien sin saber bien hace las ofrendas. Entonces nuestra tierra se molesta y no recibe.

/17/ Algunos de mis prójimos de la nada no más reciben dinero, comidas en pago a sus trabajos. Estos suelen decir que saben pero en lo cierto no saben nada. /18/ Algunos no hablan la verdad. Sebastián Condori – era el padre de mi padre –, él había caminado con todos esos *altumisa*. Y él ya también había avisado a mi papá Mariano. /19/ Igualmente existía otro señor *altumisa* : yo llegué a conocerlo, su nombre era Gaspar Tunki, vivía en Ch'illka. Ya hace 20 años que ha fallecido. /20/ Esos señores *altumisa*, a mi padre todo habían avisado. Esas sabidurías, mi padre las había puesto en su cabeza. Con esas cosas mi padre era un buen conocedor. /21/ Esas sabidurías mi padre me las enseñó a mi. Ahora yo las estoy difundiendo. Con el querer de los *apu*, con la bendición de ellos es que yo también estoy llegando hasta las grandes ciudades.

Xavier Ricard Lanata (XRL): /22/ A causa de que nuestro Padre Eterno está enojado, todos esos *apu* ya no hablan. Nuestro padre les había taponeado los oídos. Entonces yo quiero hacerte una pregunta: cuando ahora tú haces un buen *despacho* para esos *apu*, ¿nuestro Padre Eterno está molesto? ¿Está enojado por todo lo que hacemos?

NT: /23/ Dicen que nuestro Padre Eterno se había enojado por lo que los *apu* hablaban, por lo que los *apu* escuchaban. Dicen que no se había enojado por el hecho de que los

*apu* comieran: es por estas razones que los *apu* siguen recibiéndonos las comidas. /24/ Nuestro Padre Eterno no quiere que se hable con los *apu*. Igualmente no quiere que los *apu* escuchen a los *altumisa*. Pero sí quiere que los *apu* se sirvan una comida.

XRL: /25/ Ahora los *altumisa* ya no existen. Ahora los *apu* ya no pueden hablar, ni escuchar. De acuerdo. ¿Esas realidades para tí son buenas o no? ¿Tu serías capaz de mentir diciendo que los *apu* siguen hablando, siguen escuchando?

NT: /26/ Esas cosas hermano mío no podemos mentir. En caso de que con mentiras recibas dinero, entonces sin razón [de la nada] estarías recibiendo dinero de nuestros prójimos. La verdad debemos comunicar, con las cosas posibles debemos curar a los demás. Muchas veces con sólo poner el *despacho* y decir la verdad, se puede curar. /27/ Para obtener cosas no siempre es necesario poner, ofrecer mucho *despacho*, mucha comida. Cuando mentimos, los *apu* también se molestan. /28/ Los *apu* de todo están enterados: ellos saben cuando mientes y cuando no mientes. Las veces que ofrecemos los *despacho*, las hojas de coca, etc, ellos es allí donde se enteran de toda la verdad. Ellos saben si ofrecemos con voluntad o si es que estamos con dudas.

XRL: /29/ Entonces a través de los *despacho*, o de la coca, ¿sigue manteniéndose una comunicación entre los *runa* y los *apu* ? Entonces ¿los *apu* están comunicando su alegría o tristeza, dependiendo de lo que hacemos ?

NT: /30/ Cuando mentimos o hacemos malos trabajos, tenemos como respuesta: enfermedades, hambrunas, pestes. El agua, las lagunas se pueden secar. Por esas razones se debe hablar la verdad, únicamente lo que sabemos sin exagerar.

En primera instancia, lo que podemos observar es que Nazario Turpo forja un mito que articula dos paradigmas interpretativos: el católico (muy enraizado en la tripartición joaquimiana del Tiempo del Padre, Tiempo del Hijo y Tiempo del Espíritu Santo<sup>18</sup>) y el otro, que llamaremos « tradicional ». Los marcadores semánticos del primero son Padre Eterno, Hijo, Espíritu Santo, « creador », « cielo ». Los del segundo son: *apu*, *tierra*, *despacho*, pago, *misa*, *pampamisa*, *altumisa*... De acuerdo a este nuevo mito en apariencia fundacional, el Dios Padre, encolerizado por la impiedad de los hombres que adoraban a los *apu*, decidió tapparles a estos últimos los oídos; para que jamás volvieran a escuchar las oraciones de sus feligreses, y arrancarles la lengua, para que tampoco pudieran contestarles: « Y dicen que por eso el Padre Eterno a todos estos *apu* les ha tapado los oídos, para que dejen de escuchar ; les ha mutilado la lengua, para que ya no puedan hablar » (/6/). Esta combinación paradigmática es favorecida por el hecho de que existen homologías estructurales entre ciertos elementos, es decir fragmentos, de ambos paradigmas. Los verbos « recordar, hablar con » remiten a formas de relacionamiento con la divinidad que cobran vigencia en ambos paradigmas. En el católico, el « hablar con » evoca la oración, el vínculo personal que establecen los feligreses al dirigirse a su dios. La oración es una práctica subjetiva que permite hacer dialogar la conciencia consigo misma, es decir con el « señor que está contigo, y con tu espíritu ». En la práctica curanderil y en los rituales de fertilización andinos, el « hablar con » atestigua otro mecanismo,

formalmente idéntico, aunque sus significados profundos sean distintos: se trata del envío del *animu* del orador hacia el *apu*, que debe producir una alteración en las determinaciones de los *animu* que el *apu* tiene a su cargo. Este envío es frecuentemente acompañado con un soplo: *samay*, *phukuy*, gesto mediante el cual se mima el insuflamiento que acompaña la transmisión de los *animu*. Esta asociación entre soplo y animación, en el sentido de una impulsión de la actualización de las determinaciones contenidas en cada ser, es muy antigua y atestiguada en los primeros diccionarios coloniales (*camay* y *çamay* son confundidos por Domingo de Santo Tomás, 1951, por ejemplo). Tiene ecos en la tradición exegetica católica, pero sus raíces son muy probablemente andinas.

En la práctica chamánica de los *altumisayuy*, que es la que se encuentra aquí incriminada, la oración, acompañada por el soplo, tiene entre otras finalidades la de convocar a los *apu*. Mediante la invocación de los *apu*, el *altumisayuy* actualiza un nuevo orden del mundo, una nueva configuración de los *animu* – en el sentido de que aquí el *animu* de los *apu* atraviesa una metamorfosis que conduce a una apariencia distinta –, que produce la llegada de los *apu* bajo el aspecto de animales (a menudo pájaros) o vientos (*wayra*), que son portadores de voces. En el cabildo ritual, los *apu* dialogan entonces, en vivo y en directo, con el *altumisayuy*. Los participantes en la sesión chamánica pueden entonces escuchar el diálogo entre el *altumisayuy* y su interlocutor sobrenatural. La oración inicial es substituida por un diálogo cuyo espacio de materialización es el universo cotidiano de la percepción. En otros términos, el ejercicio individual de la oración es substituido por una suerte de justa oratoria (el *apu* enojado muchas veces reclama al *altumisayuy* y a los participantes, por haberlo llamado) en que todos participan.

Esta forma de hablar por supuesto se distancia mucho de la oración católica, y ciertamente sus fundamentos epistemológicos son distintos. En todo caso, el paralelismo formal entre *animu-samay* por un lado, y oración por el otro permite articular los dos paradigmas. Las oraciones de los *runa* – especialmente las de los mediadores rituales, los *altumisa* –, por ser, al menos en un principio, formalmente idénticas a las católicas, contradicen el credo en el Dios único y le dan motivo de queja al Dios Padre – y a los curas evangelizadores. « Los *altumisa* eran personajes que hablaban con todos los *apu*, las *tierra* : todos los *apu*, las *tierra*: hablaban con todas las cuevas, ellos hablaban con todos estos elementos de la naturaleza en la época del Padre Eterno » (2/). En realidad, los términos que aquí se enfrentan no son dos divinidades – Dios por un lado, los *apu* por el otro –, sino dos concepciones de la oración, estructuradas en torno a dos ejes paradigmáticos totalmente distintos.

Para resolver este conflicto cognitivo, las sociedades pastoriles han forjado un discurso transicional. La coexistencia entre los *apu* y el Dios cristiano es posible gracias a una suerte de acondicionamiento operativo. Dios tapa los oídos y la boca de los *apu* (16/), para que no puedan escuchar las plegarias de sus feligreses

ni contestarles. Con esta salvedad, la existencia misma de los *apu* es tolerada, junto con todos aquellos rituales que no exigen comunicación verbal directa – precisamente aquellos que practican los *pampamisa*: « Nuestro Padre Eterno no quiere que se hable con los *apu*. Igualmente no quiere que los *apu* escuchen a los *altumisa*. Pero sí quiere que los *apu* se sirvan una comida » (124/).

Sin embargo, las contradicciones internas de esta solución transicional saltan a la vista. Por un lado, como hemos visto, las modalidades de comunicación entre los *apu* y los *runa* no se reducen al cabildo chamánico. Los *apu* saben, por otros medios, todo lo que sienten y piensan los hombres a la hora de realizar las ofrendas rituales: « Los *apu* de todo están enterados: ellos saben cuando mientes y cuando no mientes. Las veces que ofrecemos los *despacho*, las hojas de coca, etc, ellos es allí donde se enteran de toda la verdad. Ellos saben si ofrecemos con voluntad o si es que estamos con dudas » (128/). Por tanto, no pueden ser engañados. Esta aseveración se encuentra directamente asociada a la forma en que el *animu* es transmitido, junto con los *k'intu* (las ofrendas rituales) de coca, en el momento de soplar sobre las hojas. La tradición exige que este gesto se realice *tukuy sunquwan* (con todo corazón), lo que sin duda evoca un cariño, pero también, debido a la polisemia de *sunqu* (corazón) a una disposición favorable del *animu*, de tal suerte que sus determinaciones produzcan el cambio deseado en el *apu* y en los demás *animu* que el pastor busca influenciar (los de sus animales, por ejemplo). La realización de las ofrendas (la « comida » en términos de Nazario) exige por tanto una comunicación, un hablar por parte del oficiante ritual, y un escuchar por parte de los *apu*, que no se ve afectado por la decreto supremo del Dios Padre.

Por otro lado, como hemos visto, el conflicto entre modos de relacionamiento con la divinidad remite en realidad a ontologías y a fundamentos epistemológicos muy diferentes. La existencia de los *apu* y de los rituales curanderiles – aunque fueran aquellos de segundo nivel, que practican los *pampamisa*, y que no requieren de una interlocución no mediatizada con la divinidad –, exige que el sistema de representaciones tradicional se conserve intacto en la consciencia de los feligreses. Con prohibir los rituales chamánicos de mayor visibilidad, el Dios Padre – y las jerarquías eclesiales – no resuelven el problema del conflicto entre paradigmas interpretativos incompatibles<sup>19</sup>.

Por lo tanto, el discurso transicional aparece desde el comienzo debilitado por sus contradicciones internas, que afectan su capacidad a convertirse, de una vez por todas, en un nuevo discurso fundacional, que se substituyera a los dos paradigmas en conflictos, intermediándolos y superándolos dialécticamente. En su intento de proponer una fórmula que permitiera reducir cada paradigma a los términos del paradigma opuesto, el discurso transicional encuentra soluciones fragmentarias, que perjudican la integridad y la coherencia lógica de cada paradigma, y por tanto lo debilita. En este caso, el Dios único, al tolerar representaciones de la divinidad que descansan en una teología heterogénea,



renuncia a sus pretensiones a la unicidad. Por otro lado, los *apu*, al tolerar cualquier recorte en sus atribuciones místicas, perderían su relevancia teológica, si la práctica ritual no lograra, a través del ritual de ofrendas, restablecer la comunicación perdida.

Con todo ello, vemos que los discursos transicionales conllevan una marcada precariedad cognitiva, lo cual no impide que puedan ser compartidos por el grupo (el discurso transicional de Nazario es bastante difundido en la región del Ausangate), ni que puedan perdurar en el tiempo con una marcada robustez. Como decimos, la precariedad de los discursos transicionales es cognitiva: son discursos cognitivamente débiles, porque contienen contradicciones internas. La consecuencia de ello es que jamás logran convertirse en discursos oficiales, vale decir en paradigmas interpretativos hegemónicos en el seno del grupo social. Siempre coexisten con otros paradigmas interpretativos (en particular aquellos en conflicto que pretendían conciliar), dentro de un mismo espacio social, e incluso dentro de un mismo individuo. En función de las circunstancias (en particular, como veremos, de la presión social), se recurre a ellos, o por el contrario se los abandona para adoptar uno de los dos paradigmas en conflicto (por lo general, el paradigma subordinado).

Pero con esto no agotamos el comentario del testimonio de Nazario, porque en él también figuran elementos que remiten a otra dimensión de análisis. En efecto, el gran mérito del discurso transicional elaborado por nuestro interlocutor, además de la frágil reconciliación que autoriza entre paradigmas, es que confiere una nueva legitimidad a la figura del *pampamisayuy*, en desmedro del *altumisayuy*, a pesar de que sea este último el que tradicionalmente goza de mayor prestigio en las sociedades pastoriles. Es notorio el hecho de que, en distintas ocasiones, Nazario insista en que, hoy en día, ya no existen *altumisayuy* (« Ahora todos los *altumisa* han desaparecido » /4/. Ver también /9/). Los verdaderos *altumisa* son expulsados hacia un tiempo mítico que ha quedado atrás para siempre (« En la época del Dios Eterno dice que habían existido los *altumisa* » /2/). En la nueva composición paradigmática, los *pampamisayuy* son presentados como los únicos oficiantes rituales posibles y, por tanto, como los únicos efectivamente existentes: « Únicamente estamos existiendo los *pampamisa*. Esta noticia no es sólo mía : todos lo sabemos » (/6/). Los que afirman ser *altumisayuy* son por lo tanto mentirosos: « Ahora en vano nuestros prójimos están caminando afirmando: “Yo soy un *altumisa*” » (/10/). Estos mentirosos ofenden no solamente a Dios, sino a los propios *apu* que respetan el mandato divino y que por lo tanto ya no regalan las *misa* a los futuros aprendices, para que se conviertan en *altumisayuy*. Sólo ofrecen *misa* de *pampamisayuy*, es decir amuletos mágicos cuyo valor ritual es inferior. Incluso estos amuletos son difíciles de encontrar. Sólo aquel que es favorecido por los *apu*, que tiene suerte, podrá hacer semejante hallazgos: « De por sí, cuando hay suerte, se nos presenta una *misa* » (/15/). Sólo aquél que posee una *misa* puede curar: « Teniendo estas *misa*

podemos curar a la gente, a los animales, a los productos. En caso de no tener una *misa* no será posible realizar estas curaciones » (/15/). Son pocos los elegidos para ejercer el oficio de *pampamisa*: « estos trabajos no son para todos, o sea no toda persona puede realizar estos trabajos. Son únicamente para los que tenemos suerte. Los que no tienen suerte hacen trabajos en vano » (/16/). Por tanto, los impostores mienten dos veces: al afirmar que son *altumisa*, y al afirmar que han tenido suerte, es decir que han sido favorecidos por el *apu* mediante el hallazgo de una *misa*.

El resto del testimonio es una ardiente defensa de los *pampamisa*, y su relegitimación frente a los *altumisa*, tradicionalmente más sabios (*yachayniyuq*) y poderosos. Los *pampamisa* son tan buenos curanderos como los *altumisa*: « Los *runa pampamisa*, sabemos todo. Yo también sé todo. Nosotros sabemos cómo se debe poner, ofrecer los *despacho* para la gente, para los animales, para los productos. A todos ellos, o sea a las personas, a los animales, a los productos tales como la papa, maíz, habas, lisas, *añu*, se les debe curar » (/11/; ver también /13/). Esto se debe, entre otras cosas, al hecho de que los actuales *pampamisa* aprendieron los secretos de su oficio de los propios *altumisa* que antaño existían: « Esos señores *altumisa*, a mi padre todo habían avisado. [...] Esas sabidurías mi padre me las enseñó a mí. Ahora yo las estoy difundiendo » (/20/ a /21/).

Es preciso brindar alguna información respecto a Nazario Turpo para entender los motivos de su insistencia en presentarse como un auténtico conocedor de la tradición curanderil de los pastores de altura (« Entiendo, sé todo » /13/). Nazario es el hijo de un *paqu*, hoy fallecido pero otrora muy conocido en el medio universitario del Cuzco, Mariano Turpo. Nazario heredó de Mariano su considerable fama y su red de amistades, diseminadas en el mundo entero. En su calidad de representante y especial conocedor de las culturas indígenas del sur andino peruano, Nazario ha sido invitado, en numerosas oportunidades, a participar en eventos que se desarrollaban en Cuzco, Lima, u otras ciudades del mundo. Estuvo presente en la inauguración del Museo del Indio Americano en Washington DC y figura en dicho museo como un portavoz prominente de la cultura quechua peruana. Por tanto, sus motivaciones para rehabilitar la figura de los *pampamisa*, en un contexto en que los *altumisa* pierden credibilidad (pues los rituales que realizan exigen la adhesión de los oyentes, y proceden muchas veces de trucos de prestidigitación fáciles de descubrir), son obvias. En distintos momentos de su testimonio, Nazario opta por un tono declamatorio y parece dirigirse a una muchedumbre: « Hermanos, hermanas » (« *wayqiy, panay* » /16/) es característico de ese registro<sup>20</sup>. Este discurso adquiere incluso carácter auto-legitimatorio cuando aborda el delicado problema de la remuneración de los servicios del *paqu*. Sólo aquellos que « saben todo » pueden pretender cobrar honorarios elevados: « En caso de que con mentiras recibas dinero, entonces sin razón [de la nada] estarías recibiendo dinero de nuestros prójimos » (/26/). Nazario encuentra entonces en su extenso conocimiento, equivalente al de un

*altumisayuq* de mayor jerarquía, una justificación para las retribuciones económicas que recibe, particularmente de extranjeros deseosos de aprender los fundamentos de la práctica ritual pastoril.

Estas acotaciones, que conciernen a la personalidad de Nazario, no deben hacernos perder de vista que en todo su testimonio existe un complejo trasfondo social. Como advertíamos anteriormente, en efecto, la figura del *altumisayuq* se ha ido desprestigiando a medida que la urbanización y el progreso de la ideología cientista ha puesto al descubierto las artimañas de muchos oficiantes rituales. En forma general, diríamos que la atmósfera cultural que prevalece en las ciudades intermedias y hasta en las regiones rurales más remotas, contaminada por el cientismo y por el discurso misionero evangelista, no favorece la existencia de la institución chamánica, encarnada por el *altumisa*. El paradigma católico, pese a sus limitaciones (puestas al descubierto en el momento en que se forjan discursos transicionales como el que hemos presentado) es más permeable a la práctica ritual tradicional, aunque fuera la de los *pampamisa*. Lo que está en juego aquí es precisamente la reproducción social, y la supervivencia, de la práctica ritual tradicional, y del paradigma interpretativo – el sistema de representaciones – que la hace legítima. El discurso transicional es por tanto producto de una situación de conflicto cultural marcada por una profunda asimetría. En esta situación, las culturas subordinadas hacen un intento desesperado por articular sus esquemas conceptuales y culturales al paradigma dominante, aunque fuere a cuesta de contradicciones. Este esfuerzo se produce sobre todo en contextos en que la presión social para que determinados grupos humanos abandonen sus creencias y prácticas religiosas, es demasiado fuerte para poder ser ignorada. En este contexto, las soluciones que hemos anteriormente evocado – la combinación de fundamentos epistemológicos diferenciados, el aprovechamiento momentáneo de los « disfraces », vale decir las homologías estructurales entre representaciones – ya no son diques lo suficientemente eficaces como para contener las fuerzas sociales. El discurso transicional es el último recurso antes de que se produzca la disolución en la ideología dominante. Es un producto de la asimetría que caracteriza la relación entre las culturas dominadas y la modernidad periférica dominante.

Que los discursos transicionales y las demás combinaciones entre paradigmas interpretativos sean propiedad exclusiva de los actores culturalmente indígenas no debe sorprendernos. En efecto, para la modernidad periférica, la alteridad cultural es simplemente « barbarie » y por tanto no merece esfuerzo alguno de intelección – no debe ser « pensada » – ni de articulación cognitiva, y mucho menos, por supuesto, social. La modernidad periférica aprehende las sociedades culturalmente ajenas desde el postulado de su necesaria integración en el espacio nacional, es decir su desplazamiento, arrinconamiento y finalmente desintegración en este espacio. Espiritualmente su movimiento es la absorción del otro en el ser, su reducción a los términos propios del ser, mediante una suerte de



culturofagia que opera a partir de las categorías del universal abstracto. Para resistir este proceso de digestión (es decir de disolución) al que les somete la cultura dominante, las culturas subordinadas – y los individuos que en ellas se desenvuelven – deben erigir diques cognitivos que neutralicen el impacto del discurso de la modernidad periférica. Todos estos diques consisten en aceptar cobijar el paradigma modernizador, y aplacarlo, ofreciéndole cualquier derivativo sobre el cual ejercer sus pretensiones a la universalidad (como si se tratara de distraer su atención con un engaño): algún asiento epistemológico sobre el cual poner el pie (caso 1), algunas representaciones con las cuales revestirse para mimarlas y descalificarlas (caso 2), alguna articulación con el paradigma dominado que en apariencia reconoce la autoridad del paradigma dominante. En el testimonio de Nazario, el paradigma dominante es reconocido y reafirmado: « Ahora todos creemos en el Padre Eterno » (4/).

Es preciso insistir en el hecho de que estas estrategias cognitivas de resolución – a estas alturas diríamos de minimización – del conflicto cultural no dependen, al menos exclusivamente, de la voluntad de los individuos. Por el contrario, dependen de las posibilidades reales y, en cierta medida, hasta de mecanismos espontáneos, de combinación de paradigmas o de fragmentos de paradigmas (de representaciones culturales). En este juego de combinaciones, las culturas y los individuos apuestan su sobrevivencia.

En todo caso, ninguno de los tres tipos de combinación de paradigmas interpretativos que hemos evocado hasta ahora se asemeja a lo que podríamos llamar « diálogo intercultural », debido a la marcada asimetría y al contexto de violencia simbólica que los vio nacer. En cualquiera de los tres casos, como hemos dicho, la combinación de paradigmas es una necesidad impuesta a la cultura dominada, y es producto del conflicto y de la amenaza de desintegración que pesa sobre ella. Estamos muy lejos por tanto de un proceso de « hibridización » o cualquiera que exija, como condición previa, la igualdad entre culturas. Lo que más bien se confirma en estos fenómenos de combinación, es el arrinconamiento del discurso y, en forma general, del espacio (social, ritual, etc.) de la cultura propia, en beneficio de la cultura dominante <sup>21</sup>.

Todas estas conclusiones se pueden resumir gráficamente:

## Disolución cultural



## Diques culturales



## Diálogo intercultural



En el primer gráfico, la cultura dominante se apropia la dominada y la absorbe, tratándola desde sus categorías universales que la disuelven como otra, para luego substituirle su propia jerarquía de valores y normas. La flecha indica la dirección en que se realiza el movimiento de absorción y de disolución cultural. En el segundo gráfico, observamos cómo la cultura dominada produce muros de contención a partir de las combinaciones posibles de paradigmas o fragmentos de paradigmas. En todo caso, su espacio propio se ve arrinconado (a lo doméstico, lo clandestino, lo festivo etc.). En el tercer gráfico, el diálogo intercultural permite

revertir la asimetría y reconquistar un espacio dentro de la cultural dominante. Ambas culturas interactúan, lo que es graficado por las flechas. Pero este último esquema exige una redefinición de la modernidad, en un sentido intercultural, y una reelaboración de las culturas indígenas, en diálogo con la modernidad, para poder producirse y re-producirse en el espacio moderno. Estamos muy lejos, en los Andes, de haber alcanzado las condiciones sociales y políticas de realización de este proyecto.

### CADUCIDAD DE LA NOCIÓN DE SINCRETISMO EN LOS ANDES

Hasta ahora, nos hemos limitado a presentar discursos que ponían de manifiesto combinaciones entre paradigmas interpretativos mutuamente incompatibles. No nos hemos preocupado por describir el contexto en que estos discursos, y de manera general cualquier mecanismo cognitivo de adhesión a una creencia, se producen. Es ahora necesario interrogarnos, entonces, respecto a los contextos sociales y rituales en que las representaciones religiosas son puestas a contribución, y atrevernos a algunas hipótesis respecto a la manera en que, en estos contextos, los individuos adhieren a sus creencias.

Observamos en primer lugar que, en los Andes, los espacios performativos, es decir los contextos de ejecución de los rituales que remiten a paradigmas interpretativos incompatibles pueden ser, o no ser, diferenciados. Por ejemplo, cuando un pastor realiza un rito doméstico de propiciación de la fertilidad del ganado – como la fiesta de purificación (*ch'uyay*) del mes de febrero o la fiesta de las flores (*t'ikachay*: litt. « hacer flores » o « arrojar flores ») del mes de agosto –, su espacio ceremonial está estrechamente circunscrito a la unidad doméstica. Por diversas razones que atañen al vínculo muy estrecho que existe entre este tipo de ritual y el sistema productivo agro-pastoril de la puna, los rituales propiciatorios se mantienen fieles a un paradigma interpretativo esencialmente tradicional. Como además involucran a un número reducido de personas, y no desbordan de la esfera estrictamente privada, se mantienen de alguna manera a salvo de cualquier interferencia con otro tipo de espacios performativos.

De la misma manera, aunque simétricamente, las misas católicas, por ejemplo, remiten, en lo fundamental, a una ortodoxia celosamente vigilada por los « celadores ». Estos guardianes se esmeran en hacer respetar los padrones de conducta impuestos por el ritual católico, y hasta se encargan de garantizar su correcta interpretación (como veremos más adelante). En los rituales católicos, por tanto, a pesar de la incursión de elementos del folklore indígena – totalmente descontextualizados, y por tanto convertidos en adornos insignificantes, que no ponen en peligro la integridad ritual de la performance que se lleva a cabo<sup>22</sup> –, se observa un estricto conformismo dogmático, y se aplica la liturgia al pie de la letra.

Tenemos entonces dos rituales consignados a espacios performativos claramente diferenciados y que, sin embargo, remiten a paradigmas interpretativos distintos. ¿Cuál podría ser entonces la actitud de los feligreses para arreglárselas con sus creencias? Emitiremos la hipótesis de que, siempre y cuando exista una clara diferenciación de los espacios performativos, los individuos pueden claramente asociar el rito con un paradigma y adhieren a las representaciones que en él se encuentran estructuralmente engarzadas. Dicho en otras palabras: se puede ser católico en el contexto de realización de la liturgia católica y « tradicionalista » en el contexto de realización del rito propiciatorio ganadero. Con ello, no queremos insinuar que los pastores quechuahablantes del sur andino, culturalmente indígenas, se comportan como individuos post-modernos, edificando andamios fabricados con representaciones sueltas. Al contrario: todo ocurre como si los individuos se entregaran enteramente (es decir, subjetivamente: cognitiva, afectiva y emocionalmente) al sistema de representaciones que prevalece en el ritual <sup>23</sup>. Para luego abandonarlo, tal vez, en otro contexto ritual, que igualmente exigirá una entrega absoluta a un sistema religioso distinto. Las contradicciones que pudiesen surgir de esta actitud son minimizadas por el hecho de que los espacios performativos son claramente diferenciados: las actitudes y las disposiciones espirituales requeridas de los individuos son muy distintas en cada caso, y no interfieren la una con la otra. Como lo señala Catherine Allen (2002, p. 61; el subrayado es mío): « *Runakuna hold contradictory beliefs simultaneously and employ them in different contexts* ».

Esta coexistencia pacífica se ve amenazada cuando los espacios performativos se superponen: evidentemente, esto ocurre en la inmensa mayoría de los rituales andinos, debido al afán de las iglesias (la católica, pero también ahora la evangelista) por penetrar el espacio ritual y festivo tradicional, e imponer un nuevo ordenamiento ritual. Un ejemplo de ello es el Cruz Velakuy, la fiesta de las cruces, que se realiza cada año en el mes de mayo y consiste en adornar las cruces ubicadas en las abras o las cumbres de las montañas, y en algunos casos, llevarlas en procesión hasta la iglesia del pueblo para que ahí sean bendecidas. La fiesta entremezcla representaciones católicas y tradicionales, en un solo espacio performativo. Esto es posible porque la iglesia logró aprovechar homologías estructurales entre ambos rituales, o incluso forjó nuevas representaciones y dispositivos rituales para crear, a partir de la nada, estas homologías. Establecer cruces en las *apachita* y en las cumbres de los cerros, donde anteriormente se realizaban rituales de ofrenda <sup>24</sup>, pertenece a este trabajo de paciente superposición de representaciones tradicionales por otras, de origen católico, que resultaran aceptables de parte de la Iglesia.

Esta superposición de espacios performativos puede resultar siendo poco conflictiva, con la condición de que los rituales sean formalmente homólogos y los contextos de interpretación del ritual se mantengan claramente diferenciados. En efecto, el hecho de que los dispositivos rituales se superpongan no implica

necesariamente que los sistemas de representaciones sobre los cuales descansan entren en conflicto, y que este conflicto se desate en el seno del grupo social o de la propia conciencia religiosa de un individuo. Si las homologías estructurales entre ambos rituales son sistemáticas, entonces determinado comportamiento puede ser interpretado en cualquiera de los dos paradigmas. La autobiografía de David Villasante, vecino de Paucartambo y creador de varias de las danzas que actualmente se bailan con ocasión de la fiesta de la Virgen del Carmen, contiene numerosos ejemplos de superposiciones performativas, en que las costumbres campesinas y aquellas propias de los mestizos se terminan confundiendo (Authier 2005). Las representaciones religiosas y las creencias de los grupos campesinos se mantienen sin embargo en el limbo, opacadas por la perfecta coincidencia performativa del ritual. ¿En qué creen los indígenas q'ero cuando rinden su silencioso homenaje a la Cruz de Q'osñipata, por ejemplo? O ¿cuando participan en la guerrilla entre Ch'unchu y Qolla, que es el episodio más misterioso de la fiesta? Sin duda, se entremezclan poderosamente, junto con las representaciones y el ritual ortodoxos, una serie de elementos que remiten a otro paradigma. Un excelente ejemplo de este tipo de correspondencias estructurales nos es brindado por la danza *saqsa* de Paruro (y en general la fiesta de la Virgen de la Natividad en que, entre otras oportunidades, se desarrolla esta danza) analizada por Deborah Poole (1991). Como bien señala la autora, el sentido de la danza se desprende de la representación tradicional del *saqsa* (que tiene ecos en la obra de Guaman Poma), que puede ser abordada a través de los mitos y el análisis socio-lingüístico. Pero también se desprende del calendario agrícola, que otorga al momento de la fiesta una importancia considerable. De esta manera, la fiesta, que en apariencia se desenvuelve en el universo formal del catolicismo « andino », remite a representaciones y prácticas culturales muy diferenciadas <sup>25</sup>.

Basta sin embargo con que los rituales superpuestos dejen de ser estructuralmente homólogos para que esta magnífica y tácita coexistencia vuele en pedazos. Este es el caso de la fiesta de Quyllurit'i, que se desarrolla entre mayo y junio, dos días antes de Corpus Cristi, en las inmediaciones del nevado Qulqi Punku, frente a la poderosa cadena del Ausangate. Durante varios días, los feligreses bailan al son de sus quenas y tambores, en una rueda incesante alrededor del templo católico erigido en torno a una piedra en que figura la imagen de un Cristo. Pero también suben comitivas de bailarines, extraños personajes disfrazados de osos-alpacas, al nevado mismo, donde realizan ritos de iniciación y depositan ofrendas. A pesar de sus esfuerzos, la Iglesia no logra incorporar al ritual católico la ascensión del nevado Qulqi Punku por estos grupos de bailarines *ukuku* disfrazados de oso-alpacas primordiales. Este comportamiento herético, y por tanto inaceptable, ha exigido que celadores, representantes de la Hermandad del Señor del « Qoyllor Rit'i » <sup>26</sup>, asciendan a su vez el nevado para normar y controlar las pautas de comportamiento de los bailarines y de los fieles <sup>27</sup>.

Es más: en la fiesta de Quyllurit'i, observamos que no sólo los espacios performativos se superponen a pesar de marcadas incompatibilidades estructurales entre rituales, sino que además hay un esfuerzo, por parte de la Iglesia, por imponer una interpretación ortodoxa del significado de la fiesta: es decir, no sólo se sobreponen los espacios performativos, sino también los discursos interpretativos. En la esfera física del desarrollo ritual, y en la esfera espiritual de la interpretación del rito, el proselitismo eclesiástico se caracteriza por su violencia e intolerancia. No debe sorprendernos entonces que precisamente en Quyllurit'i emerja otro discurso transicional, del tipo que hemos presentado aquí. Este discurso intenta satisfacer a los celadores y adormecer su meticulosa vigilancia, al mismo tiempo que apacigua también el conflicto religioso cuyo escenario es la propia conciencia de los peregrinos pastores, y deja libre un pequeño espacio para la realización de los rituales de ofrenda y la emoción religiosa que les corresponde <sup>28</sup>.

Comprendemos entonces que el conflicto entre sistemas de representaciones y creencias, y la adhesión a estas creencias, dependen en parte (al menos en el contexto ritual) de la clara diferenciación de espacios performativos y de interpretación de los ritos, por un lado, y de la homología o inhomología estructural entre sistemas de representaciones y dispositivos rituales, por el otro <sup>29</sup>.

En resumen, las situaciones de superposición entre rituales y contextos interpretativos que efectivamente podemos encontrar en los Andes son las siguientes:

	Espacios performativos	Contextos interpretativos
<b>Homología estructural</b>	+	+
	—	+
<b>Inhomología estructural</b>	+	+
	—	—

FIG. 1 – El valor + o — corresponde a la existencia o ausencia de una diferenciación.

Por lo general, cuando hay homología estructural entre rituales, el conflicto entre paradigmas interpretativos, y entre creencias, es leve, incluso si los espacios performativos se sobreponen (véase línea 2, ausencia de diferenciación, signo — en la columna « espacios performativos »: la fiesta del Cruz Velakuy ilustra este caso). En la mayoría de los casos de homología estructural, además, los contextos interpretativos se mantienen por separado (véanse líneas 1 y 2, existencia de una diferenciación: signo + en la columna « contextos interpretativos »): en otros términos, cada grupo social interpreta el ritual a su manera.

Por lo contrario, cuando los rituales no son homólogos estructuralmente, los paradigmas interpretativos entran en conflicto, siempre y cuando los espacios performativos se superpongan (véase línea 4, ausencia de diferenciación: signo — en la columna « espacios performativos » y en la columna « contextos interpretativos »: la fiesta de Quyllurit'i ilustra este caso). En efecto, cuando los ritos se



sobreponen y no son homólogos, los contextos interpretativos a su vez se sobreponen. Entonces el conflicto entre paradigmas se hace visible y se agudiza: el color más oscuro de la línea 4 evidencia esta situación. En ausencia de tal superposición de los espacios performativos, por el contrario, la conflictividad se mantiene baja (véase línea 3, existencia de una diferenciación entre espacios performativos y contextos interpretativos, y por tanto signo + en las columnas correspondientes: los ritos de propiciación del ganado, que se ejecutan en las unidades domésticas, ilustran este caso).

## HACIA UNA NUEVA ANTROPOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD

Páginas arriba nos preguntábamos acerca del « contexto en que [...] cualquier mecanismo cognitivo de adhesión a una creencia, se produce ». Es evidente que hasta ahora, no hemos presentado sino algunas hipótesis relativas a un tipo particular de contexto, el contexto ritual. Pero existen otros tipos de contextos, y una infinidad de contextos particulares, que inciden en los mecanismos de adhesión a las creencias.

La antropología por lo general no se ha preocupado por establecer analíticamente un vínculo entre los contextos sociales y de enunciación, por un lado, y las determinaciones cognitivas de los individuos, particularmente en cuanto estas determinaciones conciernen a la adhesión a creencias, las cuales remiten, cada vez más, a sistemas de representaciones en conflicto. El conflicto cultural contribuye sin duda a que la relación de los individuos con la creencia sea más lábil, más polimorfa y contextualizada. Esta situación es un verdadero reto para la antropología, y en forma general para nuestro entendimiento de las configuraciones cognitivas de los pueblos y de los individuos culturalmente indígenas, cuyas creencias y representaciones tradicionalmente se presentan bajo el aspecto de estructuras, no necesariamente rígidas, pero sí, por lo general, coherentes y autoreferenciadas.

La tarea de la antropología contemporánea es entonces de entender cómo, en qué contextos, mediante qué mecanismos, los individuos pertenecientes a culturas indígenas adhieren a sus creencias y sus representaciones religiosas, y realizan exitosos arbitrajes entre paradigmas interpretativos (culturas, en el sentido amplio) en conflicto. Esta antropología debería renunciar a cualquier generalización totalizadora para considerar casos particulares, es decir sujetos particulares, y adentrarse en sus discursos, en sus pautas cognitivas de relacionamiento con su entorno natural y social. Establecerse desde el comienzo, entonces, como una *antropología del « sujeto »* culturalmente ajeno, en todas sus dimensiones. Sólo así comprenderemos la riqueza y la flexibilidad de las elaboraciones culturales, lejos de los lemas seductores, pero finalmente poco fecundos en términos científicos, de lo « híbrido » o del « disfraz ». \*

\* Manuscrit reçu en janvier 2006, accepté pour publication en juin 2007.

## NOTAS

1. El lector podrá consultar una versión completa de esta entrevista en el anexo que adjuntamos al final de este artículo.

2. Entendemos esta precariedad cognitiva en cuanto consecuencia de la imposibilidad de subsumir un « esquema conceptual » en los términos de otro esquema, y viceversa, como lo señala Goodman (1992).

3. No ignoramos el hecho de que la noción de « objeto transicional » y de « fenómeno transicional » ha sido desarrollada, en otro campo de significado, por el psicoanalista Winnicott. Sin embargo, la coincidencia es aquí totalmente fortuita. La transición a la que nos referimos en este artículo es estrictamente cognitiva.

4. La información que presentamos aquí es el resultado de tres años de investigación etnográfica realizada en la cordillera del Ausangate, principalmente en la comunidad de Siwina Sallma, ubicada a orillas del lago Siwinaqucha, entre el año 2001 y el año 2004. Nuestros interlocutores fueron esencialmente pastores monolingües con quienes vivimos durante más de ocho meses. Nuestro trabajo también se desarrolló en los valles vecinos de Pitumarca, de Marcapata, y de Tinquimayu, éste último en la vertiente norte del Ausangate, de donde proviene el *papu* Nazario Turpo, del que será cuestión más adelante. Para mayor información sobre el sistema de representaciones y ritos de los pastores del Ausangate, remitimos a nuestra tesis de doctorado (Ricard Lanata 2007). El lector también podrá encontrar información en castellano en Ricard Lanata 2003.

5. Aquí esta observación de Catherine Allen (2002, p. 41): « *Tirakuna are not spirits who inhabit the places, but the Places themselves, who live, watch, and have ways of interacting with the human beings, plants, and animals that live around and upon them* ».

6. Podríamos traducir literalmente: « el que hace que las cosas advengan ». Es la traducción propuesta por Allen (2002, p. 43) « *These regional Apukuna are kamachikuqkuna, the authorities (literally, the ones who make something happen, the actualizers)* ». Nuestros propios interlocutores en Sallma y Marcapata empleaban a menudo el verbo *kamachiy* para designar la forma en que los *apu* intervienen en su territorio. La polisemia del verbo « dar una orden », pero también « impartir un orden », es notoria. Pero la asociación de la palabra *kamachiq*, aplicada al *apu*, con la noción de *animu*, que es central para entender la forma en que los *apu* intervienen en el devenir de los fenómenos físicos, justifica la glosa de *kamachiq* como « el que instauro un orden ». Más adelante discutiremos la vigencia de la noción de *kamaq*, tal como Gérald Taylor (2000) la ha descrito sobre la base de manuscritos quechuas coloniales, en la sociedades contemporáneas del Ausangate, a través de su relación con el vocablo *animu*.

7. « Los *runakuna* tienen un conocimiento íntimo de su paisaje, cualquier rugosidad en la fisonomía de la tierra – cada cerro, loma, planicie, cima, roca o lago – posee un nombre y una personalidad [...] Cada aspecto de la topografía que posee una característica suficientemente distintiva para ser reconocido como un hito – en nuestros términos –, tiene un nombre específico e individual que lo identifica ante los *runakuna* » (traducción del autor, XRL).

8. Remitimos aquí el lector al trabajo de Gérald Taylor (2000) sobre las nociones de *kamaq*, *kamay* y *kamasqa*, tal como se desprenden de los primeros manuscritos coloniales escritos en quechua. La relación entre la noción contemporánea de *animu* y la de *kamaq* (fuerza que impulsa, pero también forma del ser, que contiene sus determinaciones propias) es muy patente si uno observa los ritos de fertilización y el papel de las piedras *inqa* o *inqaychu*, que contienen el *animu* de los animales.

9. Sobre este punto, véase el fascinante artículo que Palmira La Riva (2005) dedica a la noción de *animu*.

10. Adoptamos estas expresiones de la filosofía del lenguaje, en particular de los trabajos de Quine (1981) y Goodman (1992).

11. Son muy escasas las élites que toman sus distancias con relación al discurso y la práctica « modernizadores » inspirados en el paradigma cientista.



12. Esta distinción también es frecuente en la filosofía clásica, y en particular en Kant, en *Critique de la raison pure*, que distingue verdades apodícticas (fundamentadas en la razón), de verdades asertóricas (factuales).

13. Para un análisis de esta dimensión epistemológica de la adhesión a las creencias mágicas, véase Ricard Lanata 2005 et 2007.

14. Al hablar de modernidad periférica, designamos el tipo particular de modernidad que se ha asentado en el Perú, caracterizada por la relación de dependencia con relación a la metrópoli y los mercados del primer mundo, los rezagos económicos y políticos del colonialismo, un proyecto de integración nacional basado en la idea de una misión civilizatoria de la élite criolla frente al indio, y los avatares de este proyecto en los distintos sectores del Estado : extensión agrícola, servicio militar, escuela, etc. En particular, este proyecto « modernizador » se encuentra claramente reflejado en el discurso cientista de los maestros de escuela, y ha formado a generaciones de nuevos « extirpadores de idolatrías », incluyendo a los militantes de Sendero Luminoso (ver Degregori 1990).

15. Es evidente que se podrían aplicar estas observaciones al análisis de la figura del *supay* colonial, combinación de representaciones pertenecientes a paradigmas católicos y no-católicos (véase al respecto el artículo que Gérald Taylor [2000] dedica a la figura del *supay* en la época colonial). El vocablo *supay* designaba probablemente, en tiempos pre-coloniales, el « alma », en particular el alma (la « sombra ») de los muertos (*ibid.*, p. 29). La iglesia católica convirtió a los muertos paganos en « diablos », y *supay* pasó a ser sinónimo de « demonio » en los léxicos coloniales y los breviarios de evangelización. La palabra *supay* designa hoy, en las sociedades pastoriles del Ausangate, todo *animu* nefasto (en particular, los *animu* que se manifiestan en las horas *phiru*, peligrosas). *Supay* tiene entonces un campo de significado católico (lo cual demuestra que los homeomorfismos han sido aprovechados desde la época colonial por los misioneros católicos, como ocurre hoy con los pastores protestantes), y otro « tradicional ». El paradigma interpretativo tradicional se constituye mediante la referencia al *animu*, al *apu...* – y la significación precisa de estos significantes dentro del sistema de representaciones y la práctica ritual. En otras palabras, la noción de paradigma « tradicional » no se define históricamente, sino lingüísticamente.

16. Este testimonio ha sido registrado en el marco de un trabajo realizado para el periódico *Washington Post* y quisiéramos agradecer a Edgardo Krebs por habernos autorizado a hacer uso de este material. La entrevista se realizó en Cuzco, en julio del año 2001. Nazario Turpo pertenece a la sociedad pastoril del Ausangate, y sus afirmaciones en general son muy parecidas a las que hemos podido registrar en la vertiente sur del Ausangate. Sin embargo, su prestigio excepcional (en Paqchanta pero sobre todo en Washington) y su experiencia como representante del mundo indígena quechua en Washington otorgan un valor particular a su testimonio. El lector podrá remitirse a la transcripción quechua de la entrevista en el anexo.

17. Se trata de la época del Dios Padre, primera época que corresponde a los tiempos originarios.

18. Esta versión de la tripartición de la historia remite a la versión Q'ero recogida por Oscar Nuñez del Prado (1957) en 1955 y también a la recogida por David Gow (1976), en Lauramarca, en los años 1970.

19. Varios autores han observado la existencia de incompatibilidades u oposiciones estructurales entre la religión católica y la religiosidad popular tradicional de las poblaciones campesino-indígenas del sur andino. Este es el caso por ejemplo de Michael Sallnow (1974, p. 130), quien señala, por ejemplo, que la imagen del Cristo flagelado empleada en el santuario del señor de Huanca « no tiene cabida en la cosmovisión de los indígenas » es decir en el sistema religioso tradicional de los campesinos-indígenas de San Salvador (provincia de Calca, departamento de Cuzco), y no ofrece posibilidades de combinación estructural con representaciones religiosas tradicionales, mientras el Cristo crucificado, a través del símbolo de la cruz, se encuentra asociado a rocas y lugares sacros (*ibid.*, pp. 126-127). Finalmente el autor concluye: « esperamos haber demostrado que la peregrinación andina es cualitativamente distinta de las expresiones populares de la religiosidad católica, y es, más bien, un reflejo de la “tradición grande” a nivel de la sociedad campesina. Aunque con toda evidencia los símbolos recibidos de una tradición cristiana desempeñan un papel predominante en la peregrina-

ción andina, podemos, sin embargo, comprender la peregrinación misma como parte de una práctica ritual específica sino en los términos que le son propios » (*ibid.*, p. 139). Catherine Allen (2002, pp. 61-62) observa por su parte, en su análisis de los ritos funerarios y de las representaciones asociadas a la muerte: « *The soul's nature and fate after death is a domain of belief in which Christian ideas are essentially incompatible with indigenous Andean ones; Runakuna hold contradictory beliefs simultaneously and employ them in different contexts. The essential incompatibility between Christianity and indigenous beliefs lies in the different understandings of the relationship between body and soul. The Andean worldview does not accomodate the Western dualism of body and soul [...]* ».

20. Por cierto, una mujer (que no entendía quechua ni castellano) nos acompañaba durante la entrevista. Pero la fórmula de Nazario parece más bien aplicarse mecánicamente, como si procediera de una retórica de la persuasión empleada en otras circunstancias.

21. Estas observaciones son válidas para sociedades con marcadas asimetrías, como es el caso de la sociedad peruana.

22. Estos elementos pueden remitir a prácticas rituales (por ejemplo ofrendas de flores y comida a los santos patrones), la organización social (por ejemplo la rotación de cargos a partir de la división del grupo social en mitades), la música – los cantos y plegarias en quechua, los atuendos de los bailarines de las comparsas, incorporados a la liturgia como marcadores de la identidad social, regional – de los feligreses... En todos estos casos, las determinaciones culturales son resignificadas – como, precisamente, marcadores de identidad y soportes de la fe cristiana – por la liturgia. Respecto a este proceso de « resignificación », que da cuenta, por ejemplo, de la interpretación católica de una fiesta de orígenes precoloniales (Quyllurit'i), véase por ejemplo Molinié 2003.

23. Enrique Pilco (2005), en un artículo recientemente publicado en la *Revista Andina*, describe muy bien este involucramiento subjetivo de los feligreses en la liturgia católica, alentado por el canto y el arte de los maestros de capilla. Demuestra que la Iglesia ha siempre buscado – y logrado – producir una empatía subjetiva con el ritual, por intermedio de los cantos y de la participación de la población en los coros de capilla.

24. El concilio limense de 1551-1552 ordenó la destrucción de las huacas y su substitución por capillas o cruces, las mismas que hoy en día se encuentran a menudo en las cumbres de las montañas y en las apachetas.

25. Observaciones semejantes pueden leerse en el trabajo que Decoster (1997) dedica a una fiesta en el distrito de Pacariqtambo.

26. Esta ortografía, basada en una falsa etimología, es difundida por la Iglesia para substituirse a *quyllu rit'i*, de significados distintos.

27. La fiesta de *Quyllurit'i* ha sido objeto de numerosos estudios antropológicos. Entre ellas destacan los de Gow (1974), Sallnow (1974), Randall (1982), Poole (1988), Flores Ochoa (1990), Flores Lizana (1997), Molinié (2003) y finalmente Ricard Lanata (2007). Todos estos trabajos distinguen la ceremonia que se realiza en el templo de la subida al nevado que, si bien puede combinarse con la primera, remite a orígenes y lógicas distintos.

28. Para un análisis de este discurso transicional, véase Ricard Lanata 2007.

29. Recordemos la frase de Catherine Allen (2002, p. 61) citada anteriormente. La posibilidad de sostener creencias contradictorias en diferentes contextos desaparece cuando los contextos se superponen y la presión social exige una resolución del conflicto.

## ANEXO

### TRANSCRIPCIÓN DE LA ENTREVISTA DE NAZARIO TURPO

Nazario Turpo: *1/1 Nuqan kani wayqiy pampamisa. Manan altumisachu. 1/2 Altumisaqa llapan apukunawan rimaqmi. Ñawpaq tiempo kasqa Dios Yayaq tiempompi altumisaqa. Llapan apukunawan rimaq, llapan tierrakunawan rimaq, llapan qaqakunawan rimaq. Lli-*

*pinwan rimaq. Dios Yayaq tiemponpi, kunanqa Espiritu Santoq tiemponpas kanqachus manachus, rimayllan kashan. Dios Churiq tiemponpin kunan kashanchis. [3] Kunanqa q'ala altumisakuna chinkapun, wayqiy. Nawpaqqa haqay apukuna, quchakuna, qaqakuna, tier-rakuna rimaq, kunanqa mana rimapunchu wayqiy.*

*[4] Taytachanchis Hanaqpachapiqa ñawpaqqa manan creyesqakuchu, Inkakunaga apukunallapin creyesqaku. Kunanqa Taytachapi creyenchis, anchaywansi altumisakunaga chinkapun. Anchaywansi, taytachaq munayninpi qaqakuna, apukuna, urqukuna, tierrakuna, quchakuna ima manan rimaripunchu. [5] Taytacha castigapun. Taytachas nisqa « nuqatataq kamaqniy-kichista manan yuyawankichischu. Qankunataq llapa kay apukunapi creyenkichis nuqatataq qunqapuwankichis, nuqata manan yuyariwankichischu ». Chaysi Taytacha llapan kay apukunata, mana uyarinanpaq ninrinta tapapusqa, mana rimarinanpaqtaq qallunta wit'upusqa. Anchaywan kunanqa mana altumisa kapunchu. Pampamisakunallaña kashayku. Chaytaqa manan nuqallachu yachani, tukuymi chaytaqa yachanku.*

*[6] Nuqay wataymi suqta chunka tawayuq. Nuqamanqa pitaq willawaran : papaymi willawaran. Papaymi llapan apukunaman, tierrakunaman haywaq, runakuna unquqtin qhaliyachiq, uywakuna unquqtinpas qhaliyachiq, mikhuykunatapas sumaqa wiñachiran hampispa, tukuyta yacharan. [7] Taytayqa manan altumisachu karan, pampamisallan karan. Kukapi, hisp'aypin tukuyta qhawaran, tukuyta yacharan. Chaymanta makita llamirqan, venata llamirqan, chayman hinan despachota haywaq, wakin kutiga wira hampikunallawan hampiq. [8] Papaypa papammi, hatun taytaymi ichaga altumisa kasqa, apukunawan rimasqa karan. Chaypin tukuyta yachasqa. Chaymantataq tukuy yachasqanta, yachachisqa wawanman, taytayman Mariano Turpoman. Payñataq nuqaman yachachiwan. Anchay razomwanmi nuqaga yachani. Lima llaqtamanpas chayani anchay yachayniykunawanmi. Ichaga nuqaga manan papay hinanachu anchatachu yachani, pisi pisillatayan yachani.*

*[9] Imapaqtaq llullakuyman, « anchatan yachani » nispa. Imapaqmi niyman « altumisan kani » nispa. Wayqiy, panay, kunanqa manan maypipas altumisaqa kanñachu. Dios Yayaq tiemponpichá altumisaqa karqan. Llapa urqukuna rimarirqan. Kunanqa yanqatan runamasinchiskuna purishanku: « altumisan kani », nispa. [10] Taytacha Hanaqpachapin phiñakapun, wakin runa masiy yanqamanta qulqita ganashanku, chaymantan nuqapas manchakuni. Chay raykun nuqaga kaqlata rimani, kaqlata willakuni. Nuqaga apukunatapas manchakunin.*

*[11] Pampamisa runakunan yachayku, nuqapas yachanin, yachanin, imaynatan despachowan runata, uywata, mihuyta hampina, runakunag estudiananpaqpas pagayta yachanin. Mikhuy-manta, papamanta, saramanta, habasmanta, trigomanta, llapan lisas, añu, llapan mikhuykunatan hampiyta yachani. Nuqaga despachotan churani sumaqa wiñananpaq, sumaqa turistakunaq hamunanpaq. [12] Papaymi Mariano Turpo willawarqan, riqsichiwarqan llapan haqay urqukunata, paymi niwarqan: « haqay apukunan qulqiyuq, haqay apukunataqmi uywayuq, mikhuyniyuq, haqaykunataqmi nuqanchis runamanta rimariq », nispa.*

*[13] Nuqapas papaypa willawasqantan ruwashani, riqsishani, mikhuymantapas, uywakunamantapas, runamantapas, llipin ima problememantapas, quejakunamantapas, imayna allichanakunata yachani. Yachanin imayna allichayta: purispachu, rimaspachu, velawanchu, despachowanchu tukuytan yachani. [14] Wakin problemakunaga allichakuyta atikun, wakinqa manañan atikunchu. [15] Haqay urqukunamantan, haqay apukunamantan misata hap'iyku, preparayku. Primero Agostotan despachota ruwayku, llipin apukunag mikhuykunanpaq, allin tragowan, allin kukawan, allin aqhawan, allin vinowan, allin tomanakunawan.*

*Allin despachotan akillani primero Agostotaqa. Chaymantataq puririnchis haqay urqukunaman misa mashkaq, loma urqukunata, kikiñanmi suerte kaqtinqa misakuna ikhurin, anchay misakunata hap'ispan uywata, runata, mikhuyta hanpinchis. Mana misata hap'ispaqa manan imatapas ruwayta atinchischu.*

*/16/ Wayqiy, panay, kay llank'aykunaga manan llapapaqchu, suertellayupaqmi kay ruwaykunaga, mana suerteyuqqa yanqapaqmi ruwan. Apunchispas, tierra mamanchispas phiñakuqmi mana allinta yachaspa haywakunchis chayqa. Tierranchismi mana chaskikunchu, phiñakunmi.*

*/17/ Wakin runamasiykunaga yanqallamantan qulqita, mikhuytapas chaskikunku, mana yachaspallan « yachanin » ninku. /18/ Wakinga manan legaltachu rimanku. Sebastián Condori papaypa papan karqan, paymi chay altumisakunawan purisqa karqan. Payñataqmi papayman willarqan. /19/ Chaymanta kallargantaqmi huq altumisayuy, nuqapas riqsirganin, sutinmi karqan: Gaspar Tunki, paymi Ch'illka karqan, ñan wañukapunña yaqa iskay chunka watañan. /20/ Chay altumisakuna papaymanqa q'alata willasqaku karqan, chaykunatan taytayqa unanman churakusqa karqan. Anchaykunawammi taytayqa astawan yacharqan. /21/ Chaytan papayqa nuqaman yachachiwarqan. Chaytan kunan nuqa prurichishani. Apukuna munaqtin, taytacha munaqtin nuqapas hatun llaqtakunaman purichishani.*

Xavier Ricard Lanata: */22/ Taytanchis phiñasqa kasgan rayku riki, kunanqa chay apukuna manañan rimankuchu riki, kunanqa q'ala chay apukunaga manan rimankuchu, taytanchis ninrinkuta taparapusqa manaña uyarinankupaq, chhaynaqa nuqa tapuyta munashayki: chay apukunaman huq pagota, despachota sirviyta, allinta munanki chayqa, manachu chay taytanchis phiñasqa kanman? Imatan chay taytanchis nishan ruwasqanchismanta.*

Nazario: */23/ Taytachaqa phiñakusqa: rimaymantas, uyariymantas. Manas mikhuymantaga phiñakusqachu. Chayraykun apukunaga mikhuytaqa chaskishawanchis. /24/ Taytanchisqa manan apukunawan rimananakuta munanchu, taytanchisqa apukunata uyarinankuta manan munanchu. Ichaqa munanmi mikhunanakuta.*

Xavier Ricard Lanata: */25/ Kunanqa altumisakuna manan kanchu. Kunanqa apukuna manan rimayta, uyariyta atinkuñachu. Riki. Chay ganpaq allinchu icha manachu? Qan llullakuyta atiwagchu « rimashankun, uyarishankun » nispa?*

Nazario Turpo: */26/ Chayta wayqiy manan llullakuyta atisunmanchu. Sichus llullakuspa qulqita chaskinki chayqa, yanqamanta runamasiykimanta qulqita chaskikushanki. Kaqllatan willakuna, ima atisqallanchiswanmi runa masinchistas hanpiykuna, wakin kuti despachol-lata churaspa, legallatan rimanaqa. /27/ Manan askha despachota, askha mikhunata mikhuspachu aswan allintaqa chaskisunchis, manan, legallatan ruwanaqa. Llullakusqaga apukunapas phiñakunmi. /28/ Apukunaga q'alatan yachashanku, llullakusqaykita, mana llullakusqaykita. Despachota, kuka k'intuta churaqtinchis paykunaga tukuyta yachashanku, anchaykunapin paykunaga tukuyta yachashanku, sumaq sunquwanchu, icha millay sunquwanchu churashanki.*

Xavier Ricard Lanata: */29/ Chhaynaqa anchaypi kashanpunitaq huq comunicación apukunawan runakunawan. Chhaynaqa apukuna willakamushanku kusichus icha manachus kashanku chayta. Chhaynaqa kashanpuni huq comunicación.*

Nazario Turpo: */30/ Mana allin ruwasqamanta, llullakusqamantaqa unquypas ima millay kawsaypas hamushawanchis. Mana allin ruwasqaga unupas ch'akinmanmi, lagunakunapas chinkapunmanmi, yarqaypas muchuchiwasunmanmi, wanuchiwasunmanmi, millay unquykunapas hap'iwusunmanmi. Chay raykun chiqaqllata rimana. Yachasqallanchista rimana.*

## REFERENCIAS CITADAS

ALLEN Catherine

- 2002 *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*, Smithsonian Institution Press, Washington.

AUTHIER Martine du

- 2005 *Un genio popular* [manuscrito].

DECOSTER Jean-Jacques

- 1997 « Lord of the mountain : local myths and calendrical rituals in the cultural production of the Ayllu », *Journal of the Steward Anthropological Society*, 25 (1-2), pp. 97-123.

DEGREGORI Carlos Iván

- 1990 *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, El Zorro de Abajo Ediciones, Lima.

FLORES LIZANA Carlos

- 1997 *El Taytacha Qoyllor Rit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*, IPA, Cuzco.

FLORES OCHOA Jorge

- 1977 « Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi », in Jorge Flores Ochoa (ed.), *Uywamichiq pumarunakuna: pastores de puma*, IEP, Lima.
- 1990 « El cristo de la nieve resplandeciente », in Jorge Flores Ochoa (ed.), *Cuzco: resistencia y continuidad*, CEAC, Cuzco.

GOLTE Jürgen

- 2004 « El desarrollo de las culturas andinas a partir de su inclusión al "sistema mundial moderno" y de la globalización », in Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval (eds), *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América latina*, IEP, Lima.

GOODMAN Nelson

- 1992 *Manières de faire des mondes*, Éditions Jacqueline Chambon, Paris.

GOW David

- 1974 « Taytacha Qoyllor Rit'i: rocas y bailarines, creencias y continuidad », *Allpanchis Phuturinga*, 7, pp. 49-100.
- 1976 *The gods and social change in the High Andes*, PhD thesis, Madison, University of Wisconsin [inérito].

LA RIVA Palmira

- 2005 « La representación del *animu* en los Andes », *Revista Andina*, 41, pp. 63-88, Cuzco.

MOLINIÉ Antoinette

- 2003 « La transfiguration eucharistique d'un glacier: une construction andine de Corpus Christi », in Molinié Antoinette (ed.), *Ethnographies du Cuzco. Ate-liers*, 25, pp. 61-74, Nanterre.

NUÑEZ DEL PRADO Oscar

- 1957 *El Hombre y la familia: su matrimonio y organización social en Q'ero*, Editorial Garcilaso, Cuzco.

LYOTARD Jean-Francois

- 1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris.

PILCO Enrique

- 2005 « Maestros de capilla, mestizaje musical y catolicismo en los Andes del sur », *Revista Andina*, 40, pp. 179-208, Cuzco.

POOLE Deborah

- 1988 « Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i », *Margenes: encuentro y debate*, año II (4), pp. 101-148.

- 1991 « Time and devotion in an Andean ritual dance », *Andes et Méso-Amérique. Cultures et sociétés. Études en hommage à Pierre Duviols*, Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, pp. 659-674.

QUINE David

- 1981 *Theories and things*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

RANDALL Robert

- 1982 « Qoyllur Rit'i: An Inca Fiesta of the Pleiades. Reflections on Time and Space in the Andean World », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, XI (1-2), pp. 37-81, IFEA, Lima.

RICARD LANATA Xavier

- 2003 « Entre autonomía y dependencia : las relaciones entre mundo natural y mundo sobrenatural a través de dos mitos de Siwina Sallma (provincia de Canchis) », *Revista Andina*, 36, pp. 131-160, Cuzco.

- 2005 « El irracional es el otro. Los mecanismos de la interpretación en antropología », *Antropológica*, XXIII (23), pp. 5-41.

- 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, CBC, Cuzco/IFEA, Lima.

SALLNOW Michael

- 1974 « La peregrinación andina », *Allpanchis Phuturinga*, 7, pp. 101-142, Cuzco.

SANTO TOMÁS Domingo de

- 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, version facsimilar de la edición de 1560, Universidad nacional mayor de San Marcos/Instituto de Historia.

TAYLOR Gérald

- 2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, CBC, Cuzco/IFEA, Lima.